

LA IGLESIA Y EL PODER (1974-1987)

Por A. DE SOUSA FRANCO

SUMARIO

I. MARCO HISTÓRICO.—II. LOS ANTECEDENTES DEL ESTADO NUEVO.—
III. LA IGLESIA, LA REVOLUCIÓN Y LA DEMOCRACIA: COEXISTENCIA Y COM-
PROMISO.—IV. LÍNEAS MAESTRAS DE LA EVOLUCIÓN FÁCTICA.—V. BREVES
REFLEXIONES FINALES.

I. MARCO HISTORICO

Es corriente y exacto afirmar en Portugal que la Iglesia Católica constituye la primera de las instituciones de la sociedad civil. Diversos factores contribuyen a ello: 1) la homogeneidad religiosa del país (más del 90 por 100 de católicos), con grados medianos de práctica ocasional e incluso regular (del orden del 30 por 100 en la frecuencia de la misa dominical); 2) la gran generalidad de sus referencias culturales y éticas, e incluso religiosas, en la cultura común de la sociedad portuguesa; 3) la debilidad crónica de las restantes instituciones civiles ante un Estado que fue, desde el principio, protagonista de la independencia nacional y de muchas de las mayores tareas colectivas, concentrando progresivamente en su esfera de poder organizaciones (como las órdenes militares en el siglo xv) y medios materiales. La propia Iglesia fue, además, víctima del proceso de estatalización: es el caso de las nacionalizaciones o confiscaciones de bienes relacionados con las persecuciones del Marqués de Pombal a la Compañía de Jesús, en el siglo xviii, con la ley de 1834, que extinguió las órdenes religiosas y nacionalizó o estatalizó los respectivos bienes muebles e inmuebles, que constituían el principal fondo artístico del país, permitiendo la reconstitución de las fortunas desamortizadas en la mano de una nueva clase dirigente liberal y la instalación de mu-

chos servicios públicos de la nueva burocracia del Estado liberal; y, todavía, la apropiación de los bienes de las congregaciones religiosas, de nuevo extinguidas después de la proclamación de la República en 1910, y la administración laica de los bienes de la generalidad de la Iglesia y de sus instituciones por la Ley de Separación de 20 de abril de 1911.

La diversidad de las corrientes y de las instituciones en el seno de la Iglesia Católica convierte en simplistas todas las grandes generalizaciones que se hagan con respecto a sus relaciones con el poder. Estas fueron, en el Antiguo Régimen histórico, conexiones de interpenetración y, en algunos casos, casi de identidad, asumiendo el Estado explícitamente funciones religiosas (y proclamándose confesionalmente católico en las propias Constituciones de la Monarquía liberal) y teniendo la Iglesia funciones civiles, desde el Registro Civil (que sólo la República, en el ámbito de una fuerte lucha anticlerical, consiguió transferir al Estado el 18 de enero de 1911), la educación, la cultura, la asistencia, etc. Un ejemplo acabado de esta interconexión profunda, a pesar de que la separación formal colocaba el brazo secular al servicio de condenas de índole religiosa o ética, fue el funcionamiento, desde el siglo XVI hasta el inicio del siglo XIX, de la Inquisición; otro, la obra común de los descubrimientos.

El liberalismo, definitivamente implantado en 1834, se enfrentó con una situación caracterizada por la adhesión a la Monarquía absolutista de don Miguel de la mayoría de los obispos y de una buena parte del clero y de los religiosos, aunque, como era natural, muchos de los próceres liberales fuesen también católicos. De ahí los muchos conflictos que se produjeron con la afirmación, a lo largo del siglo XIX, de una ideología dominante, sobre todo entre los liberales, que combina una explícita referencia a los valores del cristianismo, muchas veces en su interpretación católica, con la crítica de la experiencia histórica reciente, en particular de la Inquisición y del poder temporal de la Iglesia, y con una oposición clara a posiciones de la jerarquía de Roma. Al mismo tiempo continúa una amplia intervención de la jerarquía y del clero como agentes de influencias o elementos de presión social o electoral, normalmente en coincidencia con las corrientes más conservadoras. Este anticlericalismo liberal (evidente en un Alexandre Herculano) corresponde, en el plano orgánico, al predominio político y social de la masonería, que domina en los ámbitos políticos de la Monarquía constitucional y determina la confiscación de los bienes de las órdenes religiosas por una ley de Joaquim Antonio de Aguiar del 28 de mayo de 1834 y la prohibición de la libertad de asociación de las congregaciones religiosas. Se caracteriza por una fuerte dependencia de la organización eclesiástica ante el Estado, siendo cierto que los actores políticos y los principales centros de decisión estatal ya no es-

tán inspirados por la jerarquía: por norma, o son masones antirreligiosos, o son masones que intentan conciliar la pertenencia a la masonería con la afirmación del catolicismo liberal. Sucesivos acuerdos y leyes, a lo largo del siglo XIX, crean una situación de dependencia de la Iglesia con relación al Estado, siendo los obispos escogidos por los Gobiernos, con frecuencia de entre los elementos del propio personal afecto con formación masónica, y siendo los párrocos y los principales responsables eclesiásticos nombrados por el poder estatal y pagados como funcionarios públicos. Esta estructura de Derecho eclesiástico crea una situación de dependencia y cierto vacío de vivencia religiosa, constatándose que la falta de presencia de las órdenes religiosas, el debilitamiento de la Facultad de Teología de Coimbra, dominada por corrientes antirromanas, y la dependencia con relación a un poder político que es predominantemente masónico, convierten la situación religiosa en la segunda mitad del siglo XIX y en el principio del siglo XX en esto: la coexistencia entre un fuerte catolicismo popular, viciado de superstición y creencias populares, y una estructura jerárquica y administrativa muy divorciada de él, que aparece como la reproducción eclesiástica de la clase política y de la administración pública del liberalismo.

La influencia de los movimientos anticlericales de la III República Francesa y de otras corrientes anticlericales o antirreligiosas fuertemente implantadas en la Europa del Sur (desde el socialismo de Marx o de Proudhon al positivismo de Auguste Comte y a la influencia militante de la Carbonaria) y la debilidad de las instituciones eclesiales preparan el terreno para un nuevo estremecimiento anticlerical y antirreligioso después de la implantación de la República el 5 de octubre de 1910. La no aceptación por la jerarquía y por los católicos militantes del régimen de dependencia instaurado en la ley de Separación de la Iglesia y del Estado de 1911 genera un movimiento de persecución, si es que ese movimiento, con algunas expresiones desde el inicio de la Revolución, no tenía ya una expresión directa en muchas de las disposiciones expropiatorias y limitativas de la autonomía eclesiástica contenidas en la ley de Separación. A lo largo de la I República y sobre todo a partir del Consulado de Sidónio Pais (la «República Nueva» de 1917-1918), la dureza del choque de las corrientes más radicales del Partido Republicano (Partido Democrático después de 1911) con la Iglesia se va atenuando, en parte por realismo político, en parte como consecuencia de una renovación del pensamiento católico, específicamente en la Universidad y en ciertos sectores del medio obrero (CADC, Círculos Católicos Obreros, etc.), y de la aparición entre la juventud de corrientes nuevas y combativas que se alinean en la derecha política: en un primer momento defienden la restauración monárquica, pero después, concretamente con la creación del

Centro Católico Portugués (1917), intervienen en la propia política republicana y aceptan como un hecho la legitimidad de la República. El renacer del pensamiento social cristiano y de una militancia cívico-política que de él se reclama va a la par con la aparición, con fuerte apoyo también en estratos de la población y en la opinión pública, de otras corrientes anti-republicanas, concretamente el integralismo lusitano. El realismo político, que el republicanismo presidencialista y autoritario de Sidónio Pais y el republicanismo moderado de los evolucionistas de Antonio José de Almeida consiguen imponer en los últimos años de la República, restableciendo las relaciones diplomáticas interrumpidas con la Santa Sede (1918) y poniendo fin a la situación de persecución vivida en los primeros años, resulta, pues, en buena parte del crecimiento de la fuerza de los estratos de población, de las organizaciones, del pensamiento y de la opinión católica: se trata —lo que es nuevo desde el siglo XVIII, a pesar del catolicismo tradicional y pasivo de gran parte de la población, excepto en Lisboa, Coimbra y en el Sur— de élites minoritarias, pero intelectualmente prestigiosas, organizadas y combativas. A esta fuerza no es tampoco ajeno, en una perspectiva meramente sociológica, el impacto popular inmediato de las apariciones de Fátima (1917).

II. LOS ANTECEDENTES DEL ESTADO NUEVO

No asombra, pues, que el Estado Nuevo surja precisamente por efecto de una conjunción, que no es rara en la historia política portuguesa desde el liberalismo: una oleada de opinión crítica renovadora, en gran medida inspirada por los medios católicos y por los grupos económicos (Unión de los Intereses Económicos) y que tiene como brazo ejecutivo a las Fuerzas Armadas (sobre todo el Ejército). La cristalización de las diferentes corrientes que confluyen en la Dictadura militar (1926) y en el Estado Nuevo (1933-1974) es llevada a cabo por Oliveira Salazar, su jefe político e ideólogo principal. El pensamiento de Salazar se inspira con claridad en una interpretación coherentemente conservadora y autoritaria de la doctrina social de la Iglesia, en el seguimiento de la elaboración, nacida de la lucha contra el pensamiento republicano dominante, operada en el medio intelectual de Coimbra por el CADC y en la vida pública por el Centro Católico.

No debe extrañar, pues, que la Iglesia en su conjunto, desde la jerarquía, clero y religiosos al laicado y a lo que se puede llamar la opinión católica, se mire complaciente en el Estado Nuevo. No se puede hablar de completa identificación, pues, al contrario de lo que con frecuencia se dice, incluso entre

los obispos más receptivos a la práctica y a la doctrina del Estado Nuevo, no son raras las afirmaciones relativas al necesario ejercicio de ciertos derechos fundamentales, tomando muchas veces como objeto de crítica experiencias externas (en concreto la del fascismo italiano y aún más la del nacional-socialismo alemán), bien como la denuncia de graves situaciones de injusticia social y miseria material y moral. En todo caso, la pertenencia al medio católico de gran parte de los cuadros políticos del régimen y la polarización operada en función de la confrontación cristianismo/marxismo en la guerra de España permite afirmar que los primeros veinte años del régimen están marcados por una profunda sintonía entre la Iglesia —institucional y popular— y el Estado Nuevo, en su vertiente conservadora, nacionalista y autoritaria (que no en los trazos propiamente fascistas); en los veinte años siguientes comienzan a surgir separaciones y rupturas, que se hacen crecientes e incluso, a propósito de cuestiones concretas, profundas.

En este contexto, la Iglesia vive años de «libertad privilegiada», consiguiendo reforzarse y recristianizar en buena medida el país: accede a la comunicación social, llena las iglesias y seminarios, crea colegios religiosos, consigue consagrar en el Concordato de 1940 sus derechos y la indisolubilidad del casamiento canónico, hace nacer la Universidad Católica (1967), adquiere prestigio cultural y social a la par de alguna influencia política.

De modo bien diferente al que caracterizó el Antiguo Régimen preconstitucional, el Estado Nuevo está, pues, marcado por un cierto regreso a lo que ya se llamó nuestra tradicional «íntima asociación entre la Iglesia y el poder temporal». No obstante, manteniendo los principios del no confesionalismo y de la separación entre Iglesia y Estado, la verdad es que a una clase política predominantemente masónica sucede, en el Estado Nuevo, una clase política predominantemente católica (repartida entre monárquicos, republicanos conservadores y católicos sociales, sin olvidar elementos ideológicamente fascistas), aderezada por algunos masones «convertidos». El catolicismo es reconocido constitucionalmente como «religión de la nación portuguesa» y adquiere una posición especial, de recíproco privilegio, por el Concordato y por el Acuerdo Misionero de 1940: enseñanza oficial de la religión y moral, autonomía de la Iglesia y restitución del patrimonio cultural, tienen como contrapartida, además de la «paz religiosa», el veto del Gobierno con relación a la designación de los obispos residenciales y la «presentación» de los obispos ultramarinos. La ideología del régimen está marcada por el tradicionalismo y el corporativismo, combinados con una versión muy conservadora de la doctrina social de la Iglesia: así, se aleja la tradicional confluencia laicista del liberalismo, racionalismo, corrientes librepensadoras y socialismos utópicos, que dominaron nuestra cultura desde Pombal hasta el final de

la I República. En este sentido, la Iglesia «respiró», dejó de sentirse dominada o perseguida, y no se cohibió al expresar su gratitud por eso. Situación esta a la que la superación cultural del positivismo, dominante desde el último cuarto del siglo XIX, da un sello de renovado vigor.

Una amplia autonomía de decisión del Estado y un fuerte sentimiento anticlerical, incluso entre los católicos, dio a la Iglesia todavía menos influencia de la que tuvo, por ejemplo, en la España de Franco, y la mantuvo siempre en la pobreza financiera y, en cuanto a la enseñanza, en la dependencia administrativa. Todavía los años treinta y cuarenta representan tiempos de íntimo idilio entre catolicismo —en la jerarquía y en la expresión social— y Estado Nuevo. El acceso al poder de muchos católicos —y por encima de todo ese cuestionable, pero temperamentalmente típico, «político católico», como ningún otro en nuestro siglo XX, que fue Salazar—, la corrección de errores de la ley de Separación y una cierta protección del Estado a la Iglesia (manifestada, por ejemplo, en el desfavor del protestantismo; en la creación de la Radio Renascença, emisora privada de cobertura nacional, que se llama «emisora católica portuguesa»; en el apoyo a las misiones católicas y en la tolerancia de la libre expresión y asociación de agrupaciones católicas, incluso laicas, concretamente en el ámbito de la Acción Católica Portuguesa, creada en 1933): he aquí algunos de los factores de la profunda adhesión de la opinión católica al Estado Nuevo, una vez precisadas las indefiniciones de la fase de la dictadura nacional en la toma del poder por Salazar. La acción y la doctrina del cardenal patriarca de Lisboa, don Manuel Gonçalves Cerejeira, la figura señalada de la Iglesia portuguesa en el siglo XX —incluso para los que le criticaron—, lo confirma; como lo confirma el constante distanciamiento, en su enseñanza y en la pastoral, con relación a los vientos, llegados del exterior o de origen interno, del fascismo y del nazismo, reafirmando, como la mayoría de los obispos, la doctrina social de la Iglesia, en una versión conservadora, y el desafío misionero en Africa, vivido paralelamente al imperio colonial resurgido. En el plano externo, la guerra de España y, después, la segunda guerra mundial, y la expansión del comunismo en Europa Oriental contribuyeron a mantener este relativo alineamiento conservador entre Iglesia y Estado, reforzado por la invocación cristiana del corporativismo, del que el Estado constitucionalmente se reclamaba, y por el paralelismo entre misión e imperio (a pesar de los tradicionales conflictos, latentes pero nunca curados, entre el Gobierno y la Santa Sede a propósito del Patronazgo de Oriente).

A lo largo de los años cincuenta y, aceleradamente, en los años sesenta la contraposición entre la Iglesia y el Estado comienza, sin embargo, a dibujarse. En buena parte por la transformación social profunda que se produce en el

país y que provoca una acentuada descristianización en la sociedad portuguesa: las emigraciones internas del éxodo rural provocan un crecimiento desordenado en los alrededores de las grandes ciudades (Lisboa, Setúbal y Oporto), dificultando la integración religiosa de estas poblaciones desarraigadas, de suyo jóvenes e incultas, situadas en condiciones de vida, salario, empleo y vivienda muy desfavorables y dando origen a familias sin formación ni dinámica cristiana; la emigración hacia Europa descristianiza también, por deficiente integración en muchos lugares de destino, a alrededor de un millón y medio de portugueses, con estrechas vinculaciones al medio y a la familia de origen; catorce años de guerras en Africa —Angola, Mozambique, Guinea— traumatizan a las generaciones jóvenes, plantean serios problemas de conciencia a los portugueses y además generan el despertar al nacionalismo de una parte de católicos africanos (no es casualidad que viviera varios años exiliado en Lisboa el actual cardenal angolano don Alexandre do Nascimento); la televisión y el turismo introducen valores y contravalores ya dominantes en la Europa descristianizada; cambian radicalmente las concepciones y prácticas sobre la familia y el lugar de la mujer en la sociedad; aumenta la población obrera y se descristianiza progresivamente el medio universitario, cada vez más crítico e imbuido por la ideología marxista; y la guerra separa del régimen a las generaciones jóvenes, también enojadas por su inmovilismo retrógrado y por el agravamiento del atraso de Portugal en el contexto europeo.

Del mismo modo, la rigidez política global del Estado —marcado por la intransigencia de Salazar y por su fijación absoluta en la guerra de Ultramar— y las indefiniciones profundas de la fase marcelista del Estado Nuevo (bajo la presidencia de un Marcelo Caetano indeciso en los objetivos, pero siempre profundamente crítico con relación a la Iglesia) se encuentran con una Iglesia que, sensible a estas dificultades, sufre además el impacto del Concilio y de la modernización. Las actitudes críticas y de distanciamiento —no siempre identificadas con lo que podrá calificarse, en rigor, de progresismo— se van ampliando, naciendo en la Acción Católica obrera e intelectual y alcanzando progresivamente casos señalados del episcopado, del clero y de los religiosos (como los de los obispos de Beira, don Sebastião Soares de Resende; de Oporto, don António Ferreira Gomes, y de Nampula, don Manuel Vieira Pinto, en la metrópolis y en Mozambique; o los padres Alves Correia y Abel Varzim, así como diversos otros posteriormente). La defensa de la justicia social y de los derechos del hombre, la denuncia de las guerras coloniales, la creciente apertura del Papa a los movimientos de liberación en Africa, manifestada ya en el viaje del Papa Pablo VI a Bombay, lo que motivó, entre otros incidentes, el ambiente frío de la visita papal a Fátima en

1967, son factores que alientan el creciente compromiso de muchos católicos fuera del régimen o contra él (o por lo menos un nuevo distanciamiento); estas posiciones adquieren el apoyo o la comprensión de la jerarquía (a pesar de incidentes internos de la Iglesia, en la que se nota más la tensión posconciliar respecto de fenómenos claros de progresismo —como el caso del padre Felicidade Alves en Lisboa— que los conflictos políticos o sociales en sentido estricto). Las críticas de los gobernantes a la Santa Sede o a la Iglesia portuguesa (aunque formalmente restringidas a una parte de ella, llamada «progresista») confirman y profundizan esta separación (Franco Nogueira y Marcelo Caetano lideran en este frente anti-Iglesia la lucha del régimen moribundo).

El «deshielo» de la primavera política de Marcelo Caetano (1968-1972), al que sigue el retroceso de una crispación sin rumbo (1972-1974), es acompañado momentáneamente por la apuesta de conocidos militantes de la Acción Católica a favor de la «apertura» marcelista, en el Gobierno o en la Asamblea Nacional, y del regreso al país del obispo de Oporto; pero la separación se agrava y es irreversible como tendencia de fondo cuando se confirma el acceso a la sede de Lisboa (1971) de un nuevo patriarca, don António Ribeiro, que años antes fuera rechazado por el Gobierno para obispo de la Beira (Mozambique). En el plano doctrinal, una Carta pastoral de los obispos portugueses, fechada el 3 de junio de 1973, festeja el décimo aniversario de la *Pacem in Terris*, adoctrinando sobre los derechos humanos fundamentales, la participación y el pluralismo político-sociales de un modo claramente democrático. Es una señal, no sólo doctrinal, sino también pastoral, de que también la Iglesia estaba preparada, como muchos otros sectores de la sociedad, para la democracia que se adivinaba inevitable y deseable, en una sociedad bloqueada y atrasada en los ámbitos político, económico, social, cultural y militar.

III. LA IGLESIA, LA REVOLUCION Y LA DEMOCRACIA: COEXISTENCIA Y COMPROMISO

De los cambios de régimen ocurridos desde el liberalismo, el del 25 de abril de 1974 fue el único que no se tradujo ni en choque entre la Iglesia y el Estado ni en persecución religiosa. No pueden ignorarse desajustes y choques, emergentes sobre todo de la coyuntura revolucionaria (1974-1976, especialmente antes del 25 de noviembre de 1975) o sucedidos ya en la fase democrática (desde julio de 1976). Pero debe subrayarse que por parte de los responsables políticos se dijo siempre que «no existía una cuestión religiosa»;

así como por el lado de la Iglesia —jerarquía y laicos— se procuró «adoctrinar a la democracia», invocando los valores democráticos de la Revolución para condenar excesos o formular directrices y participando en la vida política y social con entusiasmo y sin coacciones.

No es difícil entender por qué. Por un lado, la fuerza que la Iglesia tiene llevó a todas las fuerzas políticas a evitar enfrentarse con ella, unas por motivos meramente tácticos (juzgando que todavía no había llegado el momento), otras porque nunca lo desearían. Por otro lado, a pesar de que las investigaciones de opinión indicaran una menor participación activa en la vida política de los católicos practicantes que de los no católicos —y por no haber gran número de típicos «políticos cristianos» entre el personal político de la III República—, en las principales áreas políticas, de la derecha a la izquierda, existen cristianos comprometidos, en efectivo pluralismo (o por lo menos no escasean personas cuya formación tiene fuertes componentes de raíz cristiana). A ello concurre el hecho de que la Iglesia esté efectivamente separada del Estado y de —a pesar de algunas afirmaciones propagandísticas en contra— no haber estado siempre comprometida con el Estado Nuevo (a pesar de que tampoco haya entrado colectivamente en conflicto con él); no se encontraban, pues, en el trayecto hacia la democracia muchos motivos de choque con la Iglesia o sus intereses. En fin, la enseñanza de la Iglesia portuguesa apuntaba ya hacia una efectiva acogida de la democracia y su práctica social buscaba integrar los valores conciliares; los casos de intromisión política de jerarcas, sacerdotes o religiosos fueron esporádicos, generalmente raros y contrarios a la constante actitud y enseñanza oficial de la Iglesia.

No significa esto que todo haya sido de color de rosa ni que se haga inútil indagar el modo en que la Iglesia —estructura eclesiástica y laica y realidad diseminada en la raíz por toda la sociedad portuguesa— se relacionó con el poder en este período de casi trece años. Primero se sintetizarán los hechos, para concluir con algunas pistas de reflexión en campo tan escasamente estudiado.

IV. LINEAS MAESTRAS DE LA EVOLUCION FACTICA

La división más natural de los hechos separará los del período revolucionario, anteriores a la plena entrada en vigor de la Constitución (el 27 de julio de 1976), y los del período democrático, desde entonces hasta hoy. En el desarrollo del período revolucionario se verifica, con particular evidencia en ciertas crisis, un recrudecimiento progresivo del radicalismo revolucionario, con predominio en el poder político-militar de las fuerzas de

extrema izquierda y del Partido Comunista Portugués, prosiguiendo estrategias diferenciadas entre sí; esa tendencia evolutiva es frenada por las fuerzas militares próximas a los partidos a la derecha del PCP el 25 de noviembre de 1976, las cuales, alineadas con un Gobierno Provisional moderado, aunque con una pequeña participación comunista (el VI Gobierno Provisional), proceden a una «normalización» del régimen en términos de democracia representativa de corte occidental, no obstante mantener un esquema de autogobierno militar y control de la constitucionalidad por un órgano revolucionario político-militar (el Consejo de la Revolución), el cual sólo llegaría a ser abolido por la revisión constitucional de 1982.

1. *En el período revolucionario* las relaciones entre la Iglesia y el poder fueron difíciles, aunque pueda considerarse una constante la verificación de tres factores: *a)* el rechazo, hasta por los más radicales detentadores del poder (con exclusión, claro, de pequeños grupos de ultraizquierda, muchas veces animados por cristianos ultraprogresistas), de la existencia de cualquier cuestión religiosa, limitándose, como máximo, a acusar a la jerarquía de connivencia con el Estado Nuevo, argumento constante cuando se pretende obligarla al silencio en cualquier circunstancia; *b)* la profunda presencia de la Iglesia en la vida social, como afirmarían los obispos —creemos que con exactitud— en su Carta pastoral del 14 de marzo de 1979, «a través del compromiso cívico de los cristianos, no (...) ciertamente exento de errores de apreciación o de acción. Ha transcurrido, no obstante, con respeto por el pluralismo, con compromiso efectivo en el bien común y sin suscitar confusiones entre la esfera de la acción religiosa y los dominios estrictamente sociales o políticos»; *c)* una enseñanza constante de la jerarquía sobre la democracia y los derechos del hombre en general, apelando en especial a la participación activa, consciente e informada de los cristianos en la vida democrática, de acuerdo con la vocación de cada uno (que excluye a religiosos y sacerdotes de la militancia partidaria), e insertando en el telón de fondo de un apoyo activo a la construcción de la democracia política, sus apelaciones pastorales, tanto de contenido crítico como constructivo.

Un primer aspecto que merece referencia es que el surgimiento de la revuelta del 25 de abril de 1974 cogió en general desprevenida a la sociedad portuguesa, impedida de participar libremente en la vida política y social desde 1926. Sólo los partidos clandestinos (en otras palabras, el PCP y algunos grupúsculos) y las instituciones sociales —como es el caso, antes que nada, de la Iglesia Católica —pudieron integrarse organizadamente en la nueva dinámica espontánea que surgía. La crisis de la Acción Católica, que separara entre sí a laicos y obispos en buen número de sus organizaciones y

organismos, con grave responsabilidad de varios asistentes eclesiásticos, que transfirieron a ella algunos de sus problemas específicos como sacerdotes, y redujera la mayor parte de los organismos a poco más que pequeños grupos progresistas sin implantación en el medio social, impidió que, a semejanza de lo que sucediera en otros países, surgiesen fuertes movimientos sindicales, intelectuales e incluso políticos que tuviesen por núcleo laicos cristianos: muchos potenciales sindicalistas y activistas cristianos en estos campos fueron con el tiempo atraídos hacia la órbita del sindicalismo de dominación comunista (CGTP-Intersindical Nacional) o se mantuvieron en grupúsculos de animación y reflexión sindical, próximos a una extrema-izquierda sin penetración en las masas. La crisis de la Acción Católica Obrera desde los años sesenta fue uno de los principales factores de la ausencia de una alternativa sindical a la corriente comunista, la cual sólo mucho más tarde (a partir de 1977-1978) fue construida a partir de los partidos de centro-derecha y centro-izquierda (PSD y PS). En el campo político, diversos partidos se afirmaron, entre alrededor de una centena de prepartidos que proliferaron después de la Revolución, algunos de ellos con expresa invocación de sigla y/o inspiración cristiana. De éstos, apenas el partido Centro Democrático y Social (CDS), que se reclama de inspiración demócrata-cristiana (pero también centrista y liberal), tiene expresión electoral duradera, aunque siempre, por sus propias fuerzas, entre alrededor del 5 por 100 y del 15 por 100 de los votos y siempre en cuarto lugar, a continuación de los dos grandes partidos y del Partido Comunista (sin referirnos ahora a su grupo parlamentario, resultante de una división de la coalición electoral Alianza Democrática con el PPD/PSD, la cual se asienta en la conjunción de diputados en lista única). Al Partido Demócrata-Cristiano (PDC) y otros les fue prohibida por los militares la concurrencia a las elecciones de 1975. El electorado católico y los militantes cristianos políticamente comprometidos —aunque esta cuestión carezca de estudios suficientemente profundos— se adhirió más numerosamente al Partido Popular Democrático (PPD; PSD a partir de 1976), heredero del movimiento generado por la tentativa de mejoría del régimen «desde dentro», que estaba bien representada en el ala liberal del Parlamento marcelista (1969-1973), aunque no se agote en ella. En conjunto, los católicos más practicantes tendieron, pues, a votar más a este partido de centro y, después, al partido de derecha (CDS), con una concentración en la mitad derecha de la franja en las tendencias electorales, que no es sorprendente; no hubo reproducción del fenómeno de la democracia cristiana que ocurrió en la Europa de la posguerra. No obstante, sobre todo en el centro y sur del país y en la zona Oporto-Braga, el Partido Socialista, que siempre evitó enfrentarse a la Iglesia Católica, que fue en 1975 el principal opositor

político del comunismo (a la par de la Iglesia, en lo social) y que posee entre sus cuadros militantes y dirigentes de origen e incluso práctica cristiana, consigue buenos resultados del electorado católico, que aprecia en él más su práctica que sus textos programáticos. En otros campos —concretamente el del asociacionismo y el de la cooperación en el medio rural, con tan fuerte implantación del cristianismo—, una cierta pasividad de los católicos laicos se debe señalar; y a ella tampoco será ajena la crisis de la Acción Católica y lo que parece ser la pasividad general y constante, fuera de los momentos de crisis aguda, de los laicos católicos de Portugal.

Si nos fijamos ahora en la presencia institucionalizada de la Iglesia —no sólo la jerarquía, claro está—, el período revolucionario muestra ciertos conflictos graves entre las fuerzas extremistas de la Revolución y las instituciones eclesiales. Si situamos en su debido lugar algunos incidentes, muy calientes en el momento pero menores vistos desde hoy (como críticas a ciertos programas de televisión, que llegaron a provocar intervenciones de la Conferencia Episcopal), podremos destacar algunas cuestiones de fondo. La primera es la de la emisora católica Radio *Renascença*, ocupada inmediatamente en 1974 por una parte de sus trabajadores, con la cobertura poco disfrazada del poder político-militar radical: su radicalización hacia la extrema izquierda fue paralela a la constante reivindicación de la restitución a la Iglesia y la desocupación, desocupación esta que acabó por suceder en la fase de normalización del período revolucionario, ya en 1976. El «caso *Renascença*» —simultáneo al «caso *República*», periódico de orientación socialista ocupado más tarde (en 1975)— constituyó una pieza clave en la defensa de la libertad de comunicación social, puesta en entredicho antes del golpe «normalizador» democrático del 25 de noviembre de 1975. Constituyó, tanto para la jerarquía como para la movilización general de los católicos, la principal bandera de protesta contra los excesos del período revolucionario y el primer factor de movilización, concretamente, en las significativas acciones de masa que, en el «verano caliente» de 1975, agruparon en las diócesis del norte y del centro grandes multitudes que reclamaban el respeto por el Estado de los derechos fundamentales y de los derechos de la Iglesia, oponiéndose a la inclinación comunista del poder. Una segunda y frecuente materia de conflicto —unas veces localizado (ocupación del colegio de Proença-a-Nova), otras general (medidas preparatorias de la nacionalización de la enseñanza privada tomadas en agosto de 1975 por el Gobierno de inspiración comunista presidido por el general Vasco Gonçalves)— fue la de la libertad de enseñanza. Venía ya del Estado Nuevo la tendencia de la Iglesia a favor de la libertad de enseñanza, insuficientemente reconocida por el régimen autoritario de derecha y también desfavorecida claramente

por los responsables del Ministerio de Educación inmediatamente después de la Revolución del 25 de abril de 1974. La reafirmación de esta doctrina fue paralela a una insistente lucha por la libertad de enseñanza privada y cooperativa. La enseñanza libre constituyó aún la materia de la única gran divergencia manifiesta entre la Conferencia Episcopal y la Asamblea Constituyente, pues ésta consagró en la Constitución de 1976, de un modo limitado y con carácter supletorio, la libertad de enseñanza, habiendo sido tal actitud de la mayoría condenada por la Conferencia Episcopal, que en lo demás se abstuvo de criticar todo el proceso de elaboración de la Constitución de 1976. Otra libertad fundamental cuyo cercenamiento, por propuestas de unicidad sindical obligatoria (concretadas en la legislación de 1975), fue desde el principio condenado por la jerarquía fue la libertad sindical, con defensa de la posibilidad del pluralismo de asociación de los trabajadores. Esa condena, ya el 17 de enero de 1975, situó a la Iglesia —y, en el plano temporal, al Partido Socialista— entre las fuerzas que desde muy temprano se opusieron a una unicidad sindical, impuesta por los órganos político-militares bajo inspiración de las corrientes comunistas. Por su parte, el importante y secular papel de las instituciones de inspiración cristiana en la estructura asistencial del país llevó a la Iglesia a condenar la nacionalización de los hospitales municipales de las Misericordias (acordada por los decretos-leyes de 1974 y 1975), que sólo sería reparada a partir de 1980 (y de modo muy parcial). Por fin, no puede dejar de señalarse, en el comunicado de la reunión de la Conferencia Episcopal del 12 de abril de 1975, la explicación del contenido de la libertad religiosa, rechazando el entendimiento de ésta como mera libertad privada de conciencia, de creencias y de culto, como varias corrientes marxistas habían defendido en reciente campaña electoral, y explicando con claridad sus diversos contenidos fundamentales: el Episcopado prevenía así el riesgo, ciertamente nada despreciable, de la instauración de un régimen de tipo soviético, que muchos leían en la dinámica social en curso y del cual la Iglesia portuguesa, como la Santa Sede, fue perfectamente consciente en 1975 (reunión del cardenal Koenig con la Conferencia en Fátima).

Estos son los puntos de defensa de los derechos del hombre que más conflictivos se revelaron en 1974-1975. Importa, todavía, no olvidar el clima social de general confrontación, sobre todo entre el 11 de marzo y el 25 de noviembre de 1975, cuando el poder político-militar estaba dominado por diversas fracciones de extrema izquierda. De ahí que la participación directa de la Iglesia —y no sólo de sus miembros laicos— fuese evidente, ya en las manifestaciones de cristianos a lo largo del «verano caliente», presididas, en las diócesis del norte y centro, por los respectivos obispos, ya en intervenciones diversas de muchos obispos; ya todavía, en sentido opuesto, con un

momento álgido en el cerco de una noche a la Casa Episcopal del Patriarcado de Lisboa, promovido por la UDP en junio de 1975, con manifiestos trazos de confrontación violenta. En compensación, una de las principales cuestiones que podría preverse como causa de controversia profunda —los efectos civiles de la indisolubilidad de los matrimonios canónicos garantizados por el artículo XXIV del Concordato— fue negociada pacíficamente por el Gobierno portugués (se concluyó el proceso en el VI Gobierno Provisional) con la Santa Sede, con conocimiento y aceptación de la Iglesia portuguesa, conduciendo en 1976 a la admisibilidad civil del divorcio, en los términos comunes, para los casamientos canónicamente celebrados, por una alteración del Concordato de 1940 entre Portugal y la Santa Sede. Se eliminó así pacíficamente uno de los principales focos de fricción entre la Iglesia y amplios estratos de la población (o quizá, entre Iglesia y Estado laico), que era además el único punto ampliamente cuestionado del Concordato: éste dejó así de ser criticado, salvo en casos limitados y poco significativos.

Debemos, por fin, mencionar en este período las principales intervenciones doctrinales o pastorales de la Conferencia Episcopal (en plenario o en su consejo permanente) sobre materias sociales, además de las ya mencionadas. La más importante es una extensa carta pastoral, muy comentada como instrumento de educación cívica democrática de los católicos, aprobada por la Conferencia Episcopal inmediatamente después del 25 de abril y titulada «Carta pastoral sobre la contribución de los cristianos a la vida social y política», con fecha del 16 de julio de 1974. En ella se valora la situación revolucionaria, se construye un concepto cristiano de democracia, distinguiéndolo del liberal y del marxista, y se dan orientaciones generales sobre las opciones partidistas, apelando a la afirmación política de cada cristiano y separando las ideologías puras del liberalismo y del marxismo. En este documento, como en reiteradas llamadas al voto consciente y en declaraciones sobre la interdicción al clero y religiosos de hacer política activa, se afirma una oposición de estricta neutralidad de la institución, respetando el carácter personal de la opción electoral y de partido. Aunque haya habido en algunos momentos, tanto antes como después de la fase revolucionaria, casos individuales de intromisión partidista o indicación electoral de algunos elementos del clero o de los medios de comunicación social de la Iglesia, creemos que tales situaciones fueron más la excepción que la regla; y las tentativas, concretamente, de imponer el voto a partidos que se reclaman de «opciones cristianas» o de vetar el voto al Partido Socialista, dada la verbalización marxista de alguno de sus documentos programáticos, fueron marginales y no tuvieron seguimiento significativo por parte de los cristianos. El único punto común de rechazo claro es la oposición al comunis-

mo del PCP o de la extrema izquierda, ampliamente compartida por los católicos, en confirmación hasta de carácter «duro» del PCP (a pesar de su línea oficial y pública relativamente moderada en materia religiosa). Merecen referencia las frecuentes llamadas al trabajo y a la reconciliación nacional, condenando huelgas políticas, persecuciones, depuraciones, prisiones arbitrarias y el clima de violencia revolucionaria, así como afirmando los derechos del hombre y el pluralismo político y social.

2. *En el período democrático-constitucional* la relación entre la Iglesia (como institución y como pueblo) y el poder fue más clara y natural. Sin perjuicio de la emergencia de cuestiones puntualmente críticas o conflictivas, el adoctrinamiento sociopolítico ya no asume tan claramente una naturaleza de intervención, y tanto la acción doctrinal y profética de la Iglesia como su actuación práctica y pastoral se concentran en sus dominios naturales de actuación. Estos son años de relativo crecimiento y de retorno a una cierta normalidad en la convivencia entre Iglesia y poder democrático.

Esta normalidad se revela en dos momentos doctrinales importantes: en una coyuntura de radicalización política, la apelación a la serenidad y la reafirmación de los valores cristianos aplicados a la vida nacional, ambos contenidos en la pastoral de los obispos «Carta pastoral sobre las perspectivas cristianas de reconstrucción de la vida nacional» del 10 de junio de 1979; en una coyuntura de resurgimiento de los valores cristianos, la importante movilización en torno a la visita de Juan Pablo II (12-15 de mayo de 1982) y el retorno a la problemática social. En lo restante, se mantiene la fidelidad a los temas sociopolíticos tradicionales: la enseñanza libre, el sindicalismo pluralista, la libertad de expresión e información, la situación de la familia, el pluralismo político y el deber de participación de los cristianos. Merecen mención, por su carácter innovador, el retorno a la enseñanza sobre el desarrollo, a propósito del décimo aniversario de la *Populorum Progressio*, acompañada de una cautelosa toma de postura sobre la situación en el campo y, en especial, sobre el ambiente de violencia que se vive en la zona sur del país (la de la «reforma agraria»), a propósito de una nueva y controvertida ley tendente a la mitigación de la reforma agraria —el 22 de abril de 1977—. Tema nuevo es aún, desde muy temprano, la reflexión sobre el carácter europeo de Portugal y sobre la adhesión a las Comunidades (29 de junio de 1977), ya en el momento de la petición de adhesión, con posteriores y frecuentes declaraciones en 1980 y en el año que precedió a la adhesión (1985), momento en que fue importante que la Iglesia institucional suscitase, antes que las otras fuerzas políticas y sociales, el problema de la identidad nacional ante un choque europeo cuyas implicaciones sociales

y culturales, que en su extenso contacto con los emigrantes y Europa, le permitía ver con claridad. En el ámbito de la crítica de las actividades legislativas merece referencia la crítica de los obispos a las alteraciones del Código Civil en materia de Derecho de familia (en 1978) y la intervención sobre diversos temas de fondo en el campo de las instituciones fundamentales, de los derechos del hombre y de la paz, a propósito de la revisión constitucional (en 1981). Diversas intervenciones individuales de obispos merecen mención, además de las de la Conferencia Episcopal, como, en particular, las extensas y minuciosas cartas pastorales del cardenal patriarca de Lisboa sobre los problemas de la juventud en la sociedad y en la Iglesia (1986) y sobre el problema de la vivienda (1984). Otras estructuras eclesiales, concretamente laicas, han privilegiado temas sociales (como el desempleo), menos tocado por la Conferencia Episcopal, y la denuncia de la situación opresiva que se vive en Timor-Este. En el campo de los hechos, merecen breve mención las controversias entre la Iglesia y el poder (o una parte de él), de las que a continuación se hablará. No sin dejar de mencionar antes que en 1979 (Ley 9/79) y en 1980 (Estatuto de la Enseñanza Privada y Cooperativa) la larga campaña hecha a favor de la libertad de enseñanza se vio dotada de instrumentos legislativos más próximos del pensamiento cristiano, cuya ejecución, a pesar de criticada por fallos puntuales, no dejó de ser considerada como positiva. También la crítica, diversas veces hecha, al sistema de enseñanza y a sus programas y contenidos (cfr. *Conferência Episcopal Portuguesa, Documentos Pastorais*, I, 1967-1977, págs. 359-384) no dejó de recibir alguna acogida, cosa que no ha sucedido, hasta el momento, a críticas hechas a aspectos considerados permisivos y disolventes de la moral sexual y de la autoridad familiar, en el ámbito de la ley de 1984 que regula la educación sexual y la planificación familiar. Y el mismo régimen de las clases de religión y moral han sufrido oscilaciones que estimulan o desincentivan la frecuencia, pero mantienen lo esencial.

No se olvidarán —aunque en un contexto general de paz religiosa— los conflictos entre la Iglesia o sus instituciones y el poder en el período democrático. Son pocas las cuestiones incluidas, pero no por eso irrelevantes o insignificantes, desde la óptica de la Iglesia o por el influjo sobre el país. La principal de esas cuestiones fue la ley del aborto, cuya probabilidad varias veces llevara a la Iglesia a tomar preventivamente posiciones en esta materia (desde el inicio de la Revolución). La aprobación, con los votos de la izquierda parlamentaria (PS y PCP), de una ley despenalizando ciertos casos de aborto voluntario provocó una violenta reacción de los obispos y de buena parte de las instituciones de la Iglesia portuguesa, creando el momento de mayor tensión entre la Iglesia y las fuerzas de izquierda —incluyendo,

por primera vez, al PS— desde la Revolución de abril. La división en la opinión pública fue grande, aunque todas las encuestas hechas apuntan en el sentido de un apoyo mayoritario a la ley (incluyendo, por tanto, sectores de católicos menos practicantes o más rebeldes de las zonas urbanas de Lisboa y Oporto). Ante el hecho consumado, la Iglesia incitó a la desobediencia civil y a la objeción de conciencia, y la ejecución efectiva (clínicas de aborto) fue limitada. La solicitud de concesión al Patriarcado de Lisboa de un canal de televisión, que intentaba romper el monopolio estatal en base a la libertad religiosa y a la particular posición de la Iglesia en la sociedad portuguesa, ha sido objeto de diversas iniciativas legislativas, apoyadas por las fuerzas políticas más a la derecha y rechazadas por las que se sitúan más a la izquierda; pero la cuestión ha sido sucesivamente aplazada, permaneciendo la «televisión de la Iglesia» más como motivo potencial de conflicto que como causa efectiva de enfrentamiento. También la Ley 13/85 —Ley del Patrimonio Cultural—, a pesar de su aprobación por unanimidad en el Parlamento, fue duramente criticada por la Conferencia Episcopal, tanto por ignorar lo dispuesto en el Concordato sobre el patrimonio religioso como por contener disposiciones potencialmente generadoras de riesgos expropiatorios para el patrimonio afecto a las instituciones religiosas, así como también por expresar una filosofía general estatalizante: el Gobierno monocolor del PSD inició negociaciones con la Iglesia en el sentido de la revisión de la ley, pero sin resultados concluyentes. Al final de 1986 y principios de 1987 se asistió, finalmente, a un conflicto casi tan duro como el de la ley del aborto: una ley sobre el régimen de autorizaciones de la radio, aprobada en el Parlamento por los partidos de izquierda (PCP, PS y PRD, fundamentalmente), revocaba una nueva licencia que fuera concedida a Radio Renascença, en 1985, por el Gobierno de coalición PS-PSD. La Conferencia Episcopal inmediatamente denunció la ley como estatalizante y de tenor totalitario. El Presidente de la República, el socialista Mario Soares, vetó la disposición, pero en febrero de 1987 la misma mayoría lo confirmó, estando el Presidente obligado a promulgarlo. Una vez más, por tanto, un enfrentamiento violento entre la Iglesia y el Parlamento —por norma en su mayoría de izquierda, incluyendo ahora el Partido Socialista y, en este último caso, el Partido Renovador Democrático del general Eanes— provocó una vez más violentas críticas de la Iglesia al Parlamento, que han contribuido al bajo prestigio de que este órgano político goza en la opinión pública, según los sondeos conocidos. La oposición de la Iglesia pasó en estos años a dirigirse no ya sólo al comunismo, sino también a los socialistas y a las fuerzas de la masonería, a cuya influencia en diversas sedes de poder, y concretamente en el PS, la Iglesia ha atribuido en público algunas de las referidas causas del conflicto.

Nótese que la falta del instituto del referéndum debilita en estos casos a las instituciones democráticas, pues coloca ante la opinión pública un conflicto entre ciertas mayorías parlamentarias y la Iglesia, a la que se reconoce ampliamente la identificación (al menos de fondo) con la mayoría sociológica del país, sin permitir al electorado aclarar directamente cuál es su preferencia (que los sondeos indicaban que sería favorable a la ley del aborto, que no es de las más permisivas en un cuadro comparativo, y desfavorable a la ley de la radio).

Hemos atendido sobre todo —porque ése era el tema— la relación de la Iglesia con el poder. Pero no hay que olvidar la profunda interacción, histórica y actual, de la Iglesia Católica, como conjunto de la jerarquía y del laicado, con los diferentes estratos de la sociedad portuguesa, en particular en las capas más populares del norte y del centro del país y buena parte de las clases medias urbanas. Una cierta secularización y descristianización se acentuó naturalmente —más en Lisboa-Setúbal y en el sur—, quizá de modo más intenso en los años sesenta y setenta que en los tiempos más recientes. Los jóvenes, los intelectuales, la clase obrera y la clase media urbana se separaron un tanto de la Iglesia en ese período y en los primeros años después de la Revolución; pero la crisis del Estado, la crisis general de los valores y una cierta perplejidad ante el sentido de la evolución nacional han llevado a buena parte de esos estratos, en especial a la juventud, a acercarse más a la Iglesia en busca de un rumbo y de valores que la sociedad general no les ofrece. De ahí un cierto crecimiento de la práctica religiosa, de los movimientos de espiritualidad y acción social, con una presencia activa de la Iglesia, en su conjunto, en muchos medios y zonas en crisis, concretamente en los más descristianizados (en los últimos años es ejemplar el caso de la diócesis de Setúbal, zona industrial en profunda crisis y área tradicionalmente de las más descristianizadas de Portugal). La presencia real y profunda de la Iglesia en la sociedad portuguesa va, pues, mucho más allá de los aspectos ostensibles de su relación con el poder; y si éstos, con frecuencia, suceden en términos de conflicto, eso resulta o de deficiente activismo por parte del pueblo cristiano, lo que lleva a los obispos a aparecer aparentemente aislados en la defensa de puntos de vista que son ampliamente compartidos por la comunidad cristiana (o, en algunos casos, no lo serán tanto, concretamente porque ésta no es inmune a la permisividad en el campo de la moral, específicamente sexual, y de las costumbres), o de los intentos de fuerzas realmente minoritarias, pero dominantes en centros de poder y en zonas significativas de la alta clase media urbana, por aprovechar esa hegemonía política centralizada a fin de «redistribuir las cartas» en la sociedad en detrimento de la Iglesia o de los valores cristianos (es el caso de la ley de la radio, pues

Radio Renascença es una emisora a la que la Iglesia tiene acceso cuando quiere, más que una estación que represente, globalmente y en plenitud, el conjunto de los puntos de vista de los católicos portugueses; sea como fuere, el apoyo de la jerarquía a ella ha sido una constante).

Sin embargo, la falta de una línea de actuación conexa entre obispos y laicos —para lo cual la crisis antigua de la Acción Católica no generó alternativas— se nota en la carencia de un proyecto de pastoral encarnada, específicamente una pastoral social, en la Iglesia portuguesa (cfr. la «Carta pastoral sobre la renovación de la Iglesia en Portugal» de 1984). El agravamiento de las injusticias y desigualdades en una sociedad en la que el mito del igualitarismo súbito trajo, por los errores cometidos en 1974-75, una grave situación socioeconómica exige un compromiso en lo social, todavía insuficientemente reflejado y asumido y, con frecuencia, mal traducido en una real opción preferencial por los más pobres. El papel del Estado, exagerado y distorsionado (como denunciaron los obispos en la ya referida «Carta pastoral» de 1979), condujo a una situación de atrofia institucional, anomía, ilegalidad e impunidad sistemáticas, con aceptación pasiva y generalizada de los contravalores del indiferentismo ético. La falta de un proyecto nacional y la búsqueda de la nueva identidad portuguesa es algo que, si no es de dominio estricto de la Iglesia, no puede suceder sin su compromiso (como también los obispos en general, y en especial el patriarca de Lisboa, señalaron a propósito de la adhesión a las Comunidades Europeas). La división entre fuerzas extremas y grupos de interés, en un cierto «vacío del bien común», exige el compromiso de la Iglesia en la construcción de una unidad real, fomentando el diálogo y el consenso entre los portugueses (cristianos o no), superando la tentativa de identificarla con unas cuantas fuerzas político-sociales contra otras (frecuente tanto desde dentro como desde fuera). La necesidad de apertura a la juventud y una nueva percepción de los problemas éticos de estos tiempos —atendida en carta pastoral de 1986 por el cardenal patriarca de Lisboa— es la expresión de una doble responsabilidad: en este campo, como en tantos otros, las tareas de la Iglesia son también tareas a cumplir en el ámbito de la vida de la sociedad portuguesa. Es éste el peso, tal vez excesivamente «temporal», de su casi identificación histórica con la comunidad nacional y de la falta de instituciones o culturas diferenciadas y fuertes (Universidades, Fuerzas Armadas, comunicación social son, al fin y al cabo, partes de un Estado que hasta los grupos económicos absorbió en 1975).

V. BREVES REFLEXIONES FINALES

Para rematar, formularemos estos comentarios finales que ya concluyen, ya interpretan o explican cuanto se expuso antes:

1. La tradicional falta de institucionalización de la sociedad civil portuguesa, agravada por la falta de libertades y por el estatalismo dominante bajo el Estado Nuevo, confirmó el papel histórico de la Iglesia Católica como institución dominante de la sociedad civil, liberada de los impedimentos seculares del regalismo y vencidas como estaban las causas del empobrecimiento imputable al liberalismo anticatólico. En el fondo, una vez más, el fundamental diálogo nacional se da entre el Estado (con sus grupos e instituciones, civiles o militares) y una Iglesia casi sola en la sociedad civil. Será empobrecedor, pero es así.

2. La revitalización de la organización y de la vida institucional de la Iglesia —situándonos, como nos compete, sólo en este campo, sin olvidar que en el período de 1976-1987 se manifiesta un refuerzo de la práctica religiosa efectiva— le permitió evitar sufrir ataques generalizados, ya durante la Revolución, ya durante el período democrático, confirmar su influencia sobre los acontecimientos y, en ciertos momentos, ir un poco más allá, asumiendo funciones referenciales, en el plano doctrinal (y no sólo), de las fuerzas políticas no comunistas/anticomunistas, y constituyendo, junto con una parte de las Fuerzas Armadas y organizaciones exteriores, el principal núcleo profundo de resistencia a las tentativas comunistas de dominio del aparato del Estado en 1974-75.

3. Tanto antes como después de esta fase, el compromiso efectivo de la Iglesia fue abierto y pluralista, aunque fuera del área de la extrema izquierda (con algunas excepciones señaladas), procuró reclamarse del fortalecimiento y enraizamiento de los valores democráticos y del pluralismo, se adhirió a una matriz civilizadora «occidental», con predominio de las corrientes más conservadoras, y se dedicó tanto a la defensa de esos valores fundamentales cuando corrían peligro (derecho a la vida en la crisis del aborto; libertad de expresión en los casos *Renascença* y de la televisión; libertad de enseñanza; defensa de la familia y de los valores educacionales y éticos), como al empeño en la justicia social y en el apoyo a situaciones de carencia extrema (denuncia de las situaciones de hambre, miseria, desempleo e injusticia, concretamente en el Gran Lisboa y en Setúbal, de la crisis de la

vivienda del Patriarcado de Lisboa, del desempleo por la Comisión Nacional de Justicia y Paz; apoyo a los refugiados de Africa entre 1974 y 1976 y a los refugiados de Timor, así como al pueblo de Timor-Este, desde la invasión indonesia en 1975 hasta hoy).

4. La relación con el poder político democrático no se separa de lo que es típico en los Estados de la Europa occidental, tal vez con mayor incidencia en situaciones de interés directo de la Iglesia (reconocimiento de la equiparación escolar de los seminarios, apoyo financiero para algunas obras públicas y escolares privadas, actividades de acción social, comunicación social propia). Con todo, no existen esquemas permanentes y objetivos de financiación público de la Iglesia o de sus asociaciones y fundaciones. Su influencia puede sólo imputarse a la fuerza de la opinión católica y a la diversidad y prestigio, que crecieron a lo largo de estos años, de las respectivas instituciones, así como, en ciertos aspectos, a la intensidad de la propia práctica religiosa y de la receptividad general al fenómeno religioso, hoy en niveles muy superiores a los del período anterior a la Revolución de abril y los años siguientes. Los casos de enfrentamiento político, por principio con el PCP (en opciones concretas, pero no en explícitas campañas antirreligiosas por parte de éste) y crecientemente en los últimos años con el Partido Socialista y el PRD, son muy importantes, pero no constituyen panorama de fondo ni realidad permanente; por el contrario, asumen carácter puntual (aunque no accesorio, teniendo en cuenta la intensidad de las opiniones y posiciones expresadas y los valores envueltos).

5. En estos casos, unas veces el conflicto se centra en los intereses propios de la Iglesia o de sus instituciones (Radio Renascença, pretensión de televisión católica, hospitales de las Misericordias, enseñanza libre religiosa), otras veces se sitúa en el plano de los puros intereses generales de una «ética de humanidad» (defensa del derecho a la vida o de la familia). Sólo en 1975 se puede decir que el conflicto es global y permanente, pero incluso ahí, sin embargo, con muchas cautelas en la adopción pública de posiciones por parte de la jerarquía.

6. Es verdad que, en términos de opinión pública, las cuestiones políticas e institucionales han surgido con mayor relieve en las tomas de postura de la jerarquía que en las opciones de compromiso social a favor de los más pobres o contra las injusticias. Sería injusto olvidar que las acciones sobre el terreno de muchos católicos y de muchas instituciones (parroquiales, religiosas, sociales u otras) son importantes en la lucha contra situa-

ciones de marginación, pobreza e injusticia, particularmente graves en un país que sufre, por la descolonización, un gran atraso socioeconómico y una ausencia de políticas consecuentes de desarrollo económico y social, con graves problemas sociales y culturales. La red asistencial sociocaritativa de la Iglesia tiene una relevancia excepcional, sin paralelo con la pobreza de sus recursos materiales.

7. La influencia creciente de las instituciones eclesiales va paralela a una reducida participación por parte del laicado cristiano en la vida política —inferior a la de la mayoría de la población y, como lo mostró una encuesta de 1984 al Patriarcado de Lisboa, muchas veces entendida como algo de divorciado de los valores cristianos o a ellos ajeno—. La pasividad social de los laicos es una fuerte causa de la frecuencia y dureza de las intervenciones de la jerarquía en ese campo.

8. Durante el Estado Nuevo existió una cierta centralización de la imagen nacional de la Iglesia en el Patriarcado de Lisboa, tanto por la personalidad excepcional de su obispo como por la influencia institucional en las grandes formas de presencia de la Iglesia a nivel nacional (Radio Renascença, Acción Católica Portuguesa, Ordinariato Castrense, Universidad Católica Portuguesa, Cáritas Portuguesa). Después de 1974 la imagen de la Iglesia jerárquica aparece más polimórfica, en consonancia además con su realidad estructural, asentada en tres poderosas diócesis (Lisboa, Braga y Oporto), que no es raro que tengan entre sí y con otras diócesis menores, o más pobres, dificultades de entendimiento. En un caso como en otro —pero con tendencia que no acusa mejoría, tal vez al contrario— las dificultades de la eficaz actuación conjunta de la Conferencia Episcopal son, con frecuencia, grandes, pesando más las diócesis que la Conferencia Episcopal y no siendo raros los problemas que no se resuelven por falta de acuerdo amplio (como la inexistencia, a partir de 1976, de un gran periódico católico nacional, cuando antes existió un diario, hasta 1974; hoy hay una abundante prensa católica regional y alguna prensa de derecha y extrema derecha intenta ocupar el lugar de la prensa católica de difusión nacional, con obvia distorsión y falta de pluralismo).

9. El crecimiento de la Iglesia se manifiesta en una gran variedad de movimientos laicos, con acentuada tónica espiritualista, alguna desconfianza por la acción social y gran pasividad en la acción personal de carácter sociopolítico. Portugal estaría más descristianizado en 1974 de lo que lo está en 1987: pocos disientirán de esta opinión.

10. Se manifiesta todavía un creciente prestigio, aunque sin crecimiento cuantitativo, de la enseñanza libre de inspiración religiosa, tanto en los niveles preuniversitarios como en el de la Universidad Católica (que se benefició de su buena cualidad académica e incluso de la crisis y del éxodo de profesores, expulsados por razones políticas de las Universidades del Estado, después de la Revolución de abril y sólo reintegrados entre 1976 y 1979). Otras iniciativas compensan hoy la pérdida de diversos institutos de enseñanza superior no universitaria que eran animados por la Iglesia (diócesis u órdenes religiosas) y que en 1974 se separaron de ella, en línea con el proceso de extinción o vaciamiento pedagógico y científico.

11. También en el campo de la asistencia y de la beneficencia las Misericordias y otras entidades ligadas a la Iglesia conocieron, pasada la crisis regresiva de 1974-76, un gran incremento en sus actividades; sólo los centros parroquiales alcanzaron rápidamente el número de varios millares.

12. En los diversos estratos e instituciones predominan crecientemente las corrientes más conservadoras; muchos progresistas se acomodaron o se separaron de la Iglesia con la Revolución, anulando una presencia que antes era sentida y hoy casi no existe (como el fugaz episodio de la candidatura presidencial de María de Lourdes Pintasilgo: 1985-86; en ella se reencontró, para después dispersarse de nuevo, el progresismo católico de los años cincuenta, sesenta y setenta).

13. Eliminado el que fue el principal factor de conflicto entre la Iglesia y gran parte de la opinión pública, sobre todo en la clase media urbana (la indisolubilidad de los matrimonios canónicos), el régimen concordatario no es criticado y permanece intacto en todos los demás aspectos.

14. Debe subrayarse, como aspecto negativo, la debilidad de las relaciones entre la Iglesia portuguesa y las Iglesias africanas de expresión portuguesa, con frecuencia perseguidas, como en Mozambique y en la gran comunidad eclesial de Angola; pero esto es expresión del corte brusco en que consistió toda la descolonización portuguesa y de la falta de lazos profundos, que en este momento en general no existen, entre Portugal y los países de expresión oficial portuguesa.

15. Este panorama de crecimiento de medios e influencia no debe esconder muchas indefiniciones y la necesidad, generalmente sentida en los medios católicos, de un reajuste pastoral de la Iglesia Católica en Por-

tugal con vistas al futuro. Esta sintió temprano las cuestiones cruciales de la democracia (el pluralismo, la reconciliación nacional, los derechos del hombre, la Europa). No necesitó actuar como *lobby* o grupo de presión, bastándole su sólida y ubicua posición en la sociedad portuguesa (pero la pasividad general de los cristianos y las campañas de destrucción llevadas, uno por uno, contra casi todos los políticos con una vida entera de militancia cristiana hacen hoy de Portugal un país ampliamente cristiano, cuya clase política está formada sobre todo por no cristianos o cristianos recientes, más de oportunidad y moda que de toda una vida); todavía, con excepción del CDS, las referencias a problemas y valores cristianos son escasas en los programas y en la acción de los grandes partidos, en los que esas cuestiones son vistas en un plano de «relación externa» con la Iglesia y no como cuestiones humanas o éticas relevantes. Esta es una causa más de divorcio entre una estructura política muy ajena a los valores cristianos y una comunidad que, a pesar de todo, no los ignora, y por eso se siente poco representada por aquélla. Aunque separada del Estado y pobre, mucho más que la mayoría de las Iglesias de la Europa secularizada, sin embargo, bien presente en la sociedad y entre el pueblo (incluso entre los más pobres), la Iglesia portuguesa no siempre se ha resistido a ser un poco más poder político y social y un poco menos espacio y causa de diálogo, justicia y solidaridad.

Para un cristiano, el Reino de Dios no es de este mundo; pero en pocos países europeos como en Portugal habrá pasado por la Iglesia casi todo lo que importa en el poder y en la sociedad. A lo largo de la historia y también en los últimos años.

(Traducción de LORENZO FERNÁNDEZ FRANCO.)